Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía, vol. I (1996), pp. 107-124

La sistematizacion de Santo Tomás de los trascendentales

EUDALDO FORMENT
Universidad de Barcelona

RESUMEN
En este trabajo se glosa la conocida exposición tomista de los trascendentales en *De veritate* I, 1, y se matizan las posiciones del aquinate en referencia a distintos desarrollos de su pensamiento.
PALABRAS CLAVE
TRASCENDENTALES—SANTO TOMAS DE AQUINO

ABSTRACT
The paper comments the famous Thomistic exposition of transcendentals in *De veritate* I, 1, by discussing Aquinas' ideas as regards some of their notes.
KEYWORDS
TRANSCENDENTALS—AQUINAS

I. LA UNIVERSALIDAD DEL ENTE

LA METAFÍSICA DE SANTO TOMÁS, por nacer del sentido común, del entendimiento en su funcionamiento natural y espontáneo, afirma, entre otras tesis, la existencia de la realidad, su objetividad, estabilidad y firmeza, su dinamismo teleológico y su graduación jerárquica, que hace que aparezca como una escala de entes, justificando racionalmente los contenidos del conocimiento natural premetafísico. Toda la rica y profunda visión del mundo, que ofrece, se basa en su concepción del ente y de sus propiedades trascendentales.

En el cuerpo del artículo primero, de la primera de sus *Cuestiones disputadas sobre la verdad,* se *encuentra* una exposición sintética de la deducción sistemática de estas propiedades generales o comunes de todo ente, relacionándola además con la sistematización de los primeros principios. Es, por ello, uno de los textos de mayor importancia metafísica, que deben siempre pensarse, para una mejor comprensión de la doctrina filosófica de la realidad de Santo Tomás.

ISSN: 1136-4076

Además, su mayor inteligencia puede permitir y posibilitar un mejor diálogo con el pensamiento contemporáneo, que no ha abandonado esta problemática núclear y permanente de la Filosofía.

Se comienza, en el mismo, afirmando que: «Debe decirse que así como en la serie de las proposiciones demostrables es preciso llegar, en último término, a algunos principios inmediatamente evidentes, así también en la investigación de lo que es cada cosa. De lo contrario se procedería hasta el infinito en uno y otro orden, y no podría haber ninguna ciencia ni ningún conocimiento de las cosas». La Metafísica, que, por su misma naturaleza, intenta penetrar en el nível más profundo de la realidad, en donde reside su fundamento, debe llegar hasta un primer principio, la base de todos los demás principios constitutivos.

Añade: «Pues bien, aquello que primeramente concibe el intelecto, como lo más evidente, y en lo cual vienen a resolverse todas las demás concepciones, es el ente, como dice Avicena al comienzo de su *Metafísica* (Tract. I, cap. 6)»[1]. El concepto de ente es el primero de todos los conceptos, porque es lo que primeramente concibe el entendimiento. Como se lee en la *Suma Teológica:* «Lo primero que cae en la concepción de nuestro intelecto es el ente [...] el ente es el objeto propio del intelecto, y así es el primer inteligible, así como el sonido es lo primero que se oye»[2]. Al igual que el sonido, por ser el objeto formal propio del sentido del oído, el aspecto bajo el cual alcanza lo que conoce, es el primer audible, el concepto de ente, puesto que todo lo que conoce el intelecto lo conoce como ente, es la primera aprehensión del entendimiento, en este sentido. De ahí que este primer inteligible se encuentre como el fondo o el límite de todos los demás conceptos, y que sea lo que se halla siempre como el elemento último de cualquier análisis conceptual. «La representación intelectual del ente está incluida en todo lo que el hombre piensa»[3].

En el pasaje de *La verdad*, se dice seguidamente que: «Por eso es necesario que todas las otras concepciones del intelecto se formen añadiendo algo ente». Sin embargo, con esta conclusión, aparece la siguiente dificultad, indicada a continuación por Santo Tomás: «Pero al ente no se le puede añadir nada que sea como una naturaleza

[1] Santo Tomás, *Quaestiones Disputatae. De Veritate*, q. l., a. l, in c.; tr. cast., Santo Tomás, *La verdad.* Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López, Pamplona: Universidad de Navarra (Cuadernos de Anuario Filosófico 19), 1995, p. 39.

[2] *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 2, in c.

[3] *Ibidem*, I-II, q. 94, a. 2, in c.

extraña a él, al modo como la diferencia se añade al género, o el accidente al sujeto, porque cualquier naturaleza es esencialmente ente»[4].

El concepto universal de diferencia específica es distinto del de género, como lo formal de lo material, y ambos constituyen el concepto compuesto de especie[5]. El primero determina o completa al segundo. Lo mismo ocurre con el accidente y la substancia, realidades distintas por sus mismos constitutivos, por sus funciones y porque el primero es causado por la segunda[6]. En cambio, al concepto de ente no parece que pueda añadírsele nada extrínseco a él mismo, porque fuera del ente no hay nada. «Y en esto se apoya Aristóteles para probar, en su *Metafísica* (II, 3, 998b 20-30), que el ente no puede ser un género»[7].

El ente no es un concepto genérico supremo, no es una categoría última, a la que se reducen todas las demás. Es un concepto único, pero no únivoco como lo es todo género, sino que posee una unidad proporcional, y, por ello, es análogo, como también descubrió Aristóteles. Cuando se dice que el ente «se divide en diez géneros»[8], no se significa que lo hace como un género en otros géneros o subgéneros, sino como un concepto análogo se diversifica en su analogados. El concepto de ente no tiene una unidad estricta o formal, sino que con respecto a estos analogados constituye una unidad proporcional, en cuanto que en este concepto se contiene actual e implícitamente toda su diversidad. En este concepto de ente no se prescinde, por tanto, de las determinaciones, como se hace en el de cualquier género, sino que se las implica todas. La noción de ente se extiende a todo lo común de los entes y a todo lo diferencial de cada uno de todos los entes.

Explica Santo Tomás, en este texto, que el ente no es un género, «sino que se dice que algo se añade al ente en cuanto expresa algún modo de él que no viene explícitamente expresado por el nombre mismo de ente». Cualquier otro concepto que no sea el de ente, por ser distinto tendrá que adicionar algo, y precisamente al de ente, ya que éste se encuentra en el trasfondo de todo concepto. Sin embargo, lo añadido deberá estar contenido en él, dada la máxima universalidad del ente. Por consiguiente, lo único que puede

[4] *De Veritate*, q. l, a. l, in c.
[5] Santo Tomás, *De ente et essentia*, c. 3.
[6] *Ibidem*, c. 7.
[7] *De Veritate*, q, l, a. l, in c.
[8] *De ente et essentia*, c. l.

adicionar al ente es un modo del mismo ente, que se encuentre en él, pero no explícitado en su concepto. Lo que se le agrega es entonces un modo implícito del ente. Tal adición consiste, en definitiva, en explicitar un contenido implícito.

II. LOS TRASCENDENTALES

Todos estos modos del ente, continua explicando el Aquinate, pueden agruparse en dos grandes tipos, porque esta adición o explícitación: «Puede ocurrir de dos maneras. Primera, que el modo expresado sea algún modo especial del ente. Sabido es que se dan diversos grados de entidad según los cuales se toman los diversos modos de ser, y que con arreglo a estos modos se obtienen los diversos géneros de las cosas»[9]. Todos los conceptos, que no son el de ente, no se identifican con él, porque lo expresan, pero disminuído en su amplitud. Cada uno de ellos significan el ente, pero no todo el ente. Se pueden ir agrupando por sus elementos comunes o genéricos, hasta llegar a unos géneros supremos, ya irreductibles a otros superiores y tampoco, como se ha dicho, al concepto de ente.

Estos géneros, que continuan expresando modos peculiares del ente son las diez categorías o predicamentos, indicados por Aristóteles: la substancia, la cantidad, la cualidad, la relación, el hábito, el cuándo, el dónde, la posición, la acción y la pasión[10]. De manera que, como se dice en este pasaje: «La substancia, por ejemplo, no añade al ente alguna diferencia que signifique una naturaleza sobeañadida al ente, sino que con el nombre de 'substancia' se expresa cierto modo especial de ser, a saber, el ente por sí; y lo mismo ocurre con los otros géneros supremos».

A continuación, se refiere a la otra clase de modos: «Segunda, que el modo expresado sea un modo que acompañe de forma general a todo ente»[11]. Estos modos tienen la misma universalidad que el ente, porque no lo limitan ni en su comprehensión ni en su extensión. Como el concepto de ente, tampoco son géneros, porque convienen a todo ente, incluso a todas las categorías, y, en este sentido, al igual que el ente, se denominan, a partir de la *Summa de Bono* de Felipe el Canciller, trascendentales, por «trascender» el orden categorial. Su universalidad no es genérica, sino trascendental.

9 *De Veritate*, q, 1, a. 1, in c.
10 *In duodecim libros Metaphysicorum expositio*, V, lect. 9, nn. 889-890.
11 *De Veritate*, q. l, a. l, in c.

Los trascendentales se denominan generalmente propiedades del ente. Sin embargo, sólo lo son en un sentido analógico, puesto que no son sus accidentes propios, algo que se derive necesariamente de la esencia del ente. Las propiedades trascendentales no brotan de ninguna esencia substancial, ni tampoco inhieren a ninguna substancia, como hacen las propiedades accidentales, sino que se identifican plenamente con el ente. Son sus propiedades, en el sentido de que, sin dejar de igualarse con el ente, despliegan una faceta suya, que queda así manifestada expresamente.

No obstante, lo que los trascendentales añaden al ente, en cuanto que lo explicitan, no es nada real, puesto que cada uno de ellos tiene el mismo contenido que el del ente. Lo añadido es algo meramente de razón. No es real, sino conceptual. Se deriva de ello que no significan unicamente lo que explícitan o adicionan al ente, sino también al mismo ente, pero en cuanto fundamento de lo que añaden.

También se sigue que, por identificarse totalmente con el ente, los trascendentales son idénticos absolutamente entre sí. Son, por ello, equivalentes o convertibles en las proposiciones. Pueden, en el juicio, permutarse entre ellos, como sujeto y predicado. Los trascendentales se identifican realmente entre sí. Sin embargo, cada uno de sus conceptos correspondientes son distintos, ya que todo concepto trascendental explicita un matiz diferente del concepto de ente. Las nociones trascendentales se refieren a la misma realidad, pero la manifiestan cada uno de ellos con un aspecto distinto.

Por último, si las propiedades trascendentales añaden al ente algo meramente conceptual, se infiere que no podrán distinguirse del ente con una distinción real, con una distinción independiente de la intervención del conocimiento. El ente y sus atributos se distinguen con una distinción de razón. Esta distinción, por no fundarse únicamente en el mero entendimiento, no es la llamada «raciocinante», o de «concepto concipiente», que es la que se da entre términos sinónimos, como «triángulo» y «polígono de tres lados». Se trata de una distinción de razón «razonada», o de «concepto concebido», porque es la que también tiene un fundamento en la realidad.

Esta distinción de razón con fundamento en la realidad, llamada también «virtual», según el tipo de su fundamento, puede dividirse en dos clases. La distinción de razón razonada perfecta, o «virtual mayor», que supone que uno de los conceptos contiene al otro en potencia y, por tanto, presume una estructura acto potencial en lo fundado; y la distinción de razón razonada imperfecta, o «virtual

menor», propia de los conceptos que tienen el mismo contenido, y además en acto, por lo que unicamente se diferencian porque en uno algo está implícito y en el otro de manera explícita, y, de ahí que el fundamento real sea imperfecto. Esta segunda clase de distinción virtual es la que tienen los trascendentales con respecto al ente y entre sí[12].

III. LOS TRASCENDENTALES ABSOLUTOS

Se inicia seguidamente, en este importante pasaje de *La verdad*, el despliegue nocional de estos modos —que conjuntamente con el ente son los primeros conceptos, en el sentido explicado—, al agregarse: «Y todavía este modo puede tomarse: bien como siguiendo a todo ente en sí mismo, bien como siguendo a cada ente en orden a otro». Los trascendentales pueden derivarse conceptualmente de la noción de ente por dos procesos: contemplándolo en sí mismo, o absolutamente, y desde su relación con lo demás, o relativamente.

Los dos desarrollos son sucesivos, porque, como ha señalado Abelardo Lobato: «El orden de derivación en las propiedades es semejante al de la formación de diversos estratos enlazados»[13]. Recuerda, además, que, según Santo Tomás: «En todas aquellas cosas que son objeto de conocimiento, se da un cierto orden»[14] Por otra parte: «El principio del orden hay que derivarlo del mismo ente. Las propiedades que digan referencia exclusiva al ente como algo absoluto han de preceder a las que lo expresan en relación con algo. Y, entre éstas, la que diga relación al entendimiento, ha de ir delante de la que diga relación a la voluntad»[15].

En este orden conceptual y real[16], aparece, en primer lugar, el

[12] También los atributos divinos se distinguen con esta distinción virtual menor. Sin embargo, como, en este caso, el fundamento real de la distinción no proviene de lo designado, del mismo Dios, sino de lo creado —que es el punto de partida de estos conceptos—, debe precisarse que es extrínseca.

[13] A. Lobato, *Ser y belleza*. Barcelona: Herder, 1965, p. 109. Según Lobato: «Esto hace que las nociones últimas sean más complejas que las primeras, que el despliegue del ente sea un positivo enriqucimiento» (*ibidem*).

[14] Santo Tomás, *Summa Theologiae*, q. 94, a. 2, in c.

[15] A. Lobato, *Ser y belleza*, pp. 109-110.

[16] Advierte el eminente tomista que este despliegue no es meramente conceptual, porque depende también de la misma realidad. De manera que: «En el proceso de derivación del ente en sus propiedades sigue inviscerada esa referencia a lo real, y prueba de ello es que admite una constante corroboración en la experiencia» (*ibidem*, p. 110).

trascendental «res», o cosa, porque, como explica el Aquinate: «Si se toma como siguiendo a todo ente en sí mismo o de modo absoluto, dicho modo, o expresará algo afirmativo o algo negativo. Ahora bien, no se puede encontrar un modo que se diga de manera afirmativa y absoluta de todo ente si no es la esencia misma del ente, con arreglo a la cual se dice que es; y así tenemos el nombre de 'cosa', que, según Avicena, al comienzo de su *Metafísica* (Tract. I, 2, 1), difiere del ente sólo en esto: en que el ente se toma del acto de ser, mientras que el nombre de cosa expresa la quididad o la esencia del ente»[17].

El ente, tal como lo caracteriza Santo Tomás, es «lo que tiene ser»[18]. El ente tiene dos constitutivos: la esencia, sujeto, o potencia receptora, y medida de participación del ser, acto de los actos y perfección suprema; y el ser propio y proporcionado a esta esencia, acto recibido y participado por la esencia, a la que cosntituye y fundamenta, y que da la existencia, o el hecho de estar presente en la realidad, a todo el ente.

Estos dos constitutivos pueden considerarse como constituyendo intrínsecamente al ente, que quedará definido como lo constituido por la esencia, constitutivo intrínseco material, y por el ser, constitutivo intrínseco formal. De ambos constitutivos resulta un compuesto en sentido estricto, con una unidad de dos constitutivos esenciales e intrínsecos. En esta acepción, que Cayetano y el Ferrariense denominaban «ente como participio»[19] , se significa directa e inmediatamente al acto de ser, el constitutivo formal del ente.

Estos mismos constitutivos entitativos pueden también considerarse de otra manera, que estos comentaristas de Santo Tomás llamaban «ente como nombre». En esta acepción, se define el ente como la esencia que es sujeto del ser. No se significa solamente a esta esencia, sino también al ser que posee. Se nombran los mismos constitutivos que en consideración participial, pero no con las mismas características. El ente es la esencia, que es significada directa y principalmente, pero tomada como sujeto del acto de ser. Este último es así un constitutivo necesario del compuesto, pero, por no identificarse ni parcialmente con su sujeto, es un constitutivo extrínseco del mismo, e incluso del compuesto, que , por ello, no lo es en un sentido estricto. El ser ahora es únicamente cosignificado y no queda resaltado su carácter formal, sino sólo su distinción real con su sujeto,

17 Santo Tomás, *De Veritate*, q. 1, a. 1, in c.

18 *In quattuor libros Sententiarum, In III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2, in c.

19 Cayetano, *In De ente et essentia*, c. 4, q. 5.; y Silvestre de Ferrara, *In I Contra Gentes*, 26.

del que se destaca esta función sustentadora.

Con Cayetano, sin negar la validez de esta segunda acepción, debe preferirse la primera, la del ente como participio, como la más adecuada definición del ente trascendental. Precisamente porque expresa una auténtica composición, una totalidad unitaria e intrínseca, constituida por un constitutivo material y un constitutivo formal, es la que mejor define al ente. Además, es la que situa a ambos constitutivos en el orden entitativo, al que pertenece el ente, y, por ello, es más patente su composición y estructuración. No obstante, siempre es posible considerar el mismo ente desde una perspectiva esencial, en la que quedará definido como una esencia, aunque con otro constitutivo igualmente necesario, pero que, por quedar fuera de este orden, habrá que considerar como un constitutivo extrínseco.

Esta última acepción es la que expresa el trascendental «res», que incluye los mismos constitutivos del ente, pero destacando la esencialidad del ente. Como dice Santo Tomás, en este texto citado: «el nombre de cosa expresa la quididad o la esencia del ente». Significa principalmente la esencia, aunque también debe entenderse que expresa su ser propio, pero secundaria e indirectamente, cosignificándolo. En este modo de significar, el ente se distingue conceptualmente del ente trascendental, o ente tomado como participio —en el que «el ente se toma del acto de ser», ya que lo expresa directa e inmeditamente—, porque se ha derivado de él.

La «res» procede del ente, porque sinplemente destaca otras funciones de sus constitutivos, que ya estaban implícitas al definirse como un compuesto de constitutivos intrínsecos. Por ello, en un sentido estricto, podría negársele el caracter de trascendental, ya que no añade nada de razón al ente, como los demás trascendentales. Sin embargo, lo es en un sentido lato, porque cumple las otras condiciones de los mismos: la identificación con el ente; la de ser convertible con todos los demás trascendentales en los juicios; y la de derivarse del ente, aunque de un modo inmediato...

Continúa explicando Santo Tomás: «Por su parte, la negación que sigue a todo ente, considerado absolutamente, es la indivisión, la cual se expresa con el nombre de 'uno', porque lo uno no es otra cosa que el ente indiviso»[20]. La unidad expresa la indivisión del ente, pero, como advierte en otra de las *Cuestiones Disputadas sobre la Potencia*: «El uno es lo mismo que el ente indiviso»[21]. Como ha

[20] Santo Tomás, *De Veritate*, q. 1, a. 1, in c.
[21] *Quaestiones Disputatate. De Potentia Dei*, q. 9, a. 7, in c.

indicado Lobato: «Fue laboriosa la identificación del ente con el uno, por cuanto los pitagóricos habían hecho del número la esencia de las cosas y pensaban que el uno añadía algo real al ente. Aristóteles lo traslada al orden trascendental. Incluye lo mismo decir 'hombre' que 'un hombre'. Plotino lo levanta muy por encima del ser. Con Tomás de Aquino adquiere su pleno sentido. El uno es el mismo ente, considerado de un modo negativo. Niega en el ente la división, afirma la indivisión»[22].

La idea de unidad se genera a partir del principio de no-contradicción, primer principio del pensamiento y a la vez ley general de todo ente, porque el que sea «imposible que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido»[23], se refiere no solo a una mera idealidad, sino también a la realidad. En la misna cuestión citada de *Sobre la potencia*, se indica que: «Lo primero que cae en el entendimiento es el ente; lo segundo es la negación del ente; de estos dos se sigue lo tercero: el concepto de división (de que algo es entendido como ente, y se entiende lo que no es el ente, se sigue, en el entendimiento, que está dividido de ello); en cuarto lugar, se sigue, en el entendimiento, la razón de uno, es decir, en cuanto se entiende que el ente no esta dividido en sí mismo»[24].

El concepto de división aparece con la oposición contradictoria entre el ente y el no-ente, tal como establece el principio de no-contradicción. Con la noción de división[25], se niega la división interna del ente, y en esta negación consiste formalmente la unidad trascendental. Tal como anota Millán-Puelles: «Ningún ente es negativo de sí mismo, pero lo sería, sin duda alguna, si se encontrase dividido en sí, en su propio ser, o dicho de otra manera, si careciese de toda intrínseca unidad. La unidad es, en cada ente, la negación de la dividión de su ser. Todo ente en sí mismo, es uno. Su intrínseca división le convertiría en un imposible. Por ejemplo, un hierro que sea madera no es un ente ni puede serlo, como tampoco lo es, ni lo puede ser, un león que consistiese en una encina, etc. En consecuencia, la unidad, en tanto que negación de la división intrínseca del ser, es una

22 A. Lobato, *Ser y belleza*, pp. 112-113.

23 Aristóteles, *Metafísica*, IV, 3, 1005b 19-20.

24 Santo Tomás, *De Potentia*, q. 9, a. 7, ad 15.

25 También es posible formar el concepto de división al comprobar que este ente no es otro ente, tal como indican algunos autores, pero en este momento no puede generarse la noción de este modo, porque se considera el ente en sí mismo y no en relación a otros.

propiedad de todo ente, un atributo del que ningún ente puede estar desprovisto, aunque esto no lo captemos de una manera explícita en el concepto del ente»[26]. Sobre esta unidad del ente se funda el principio de identidad, que es, por tanto, posterior al de no-contradicción.

IV. EL TRASCENDENTAL MEDIATO

Por último, en este mismo pasaje de *Sobre la potencia*, se coloca el concepto de lo múltiple. «En quinto lugar, se sigue el concepto de multitud, es decir, en cuanto se entiende este ente dividido de otro y que uno y otro son en sí unos. Aunque se entienda que algunas cosas están divididas, no se entenderá lo múltiple, si no se entiende que cada una de las cosas divididas son algo uno[27]. La multiplicidad es la afirmación de la división, pero no, por ello, se opone contradictoriamente a la unidad. Lo múltiple afirma la división externa, lo que no supone la negación de la unidad. La multitud niega la indivisión externa y, a la vez, afirma la indivisión interna, la unidad trascendental. La multiplicidad no se puede constituir como tal, sin la unidad de cada uno de los elementos que la integran. Es así una cierta unidad imperfecta. De ahí que su oposición a la unidad no sea contradictoria, su negación pura y simple, sino contraria, como la que se da entre los extremos de un mismo género.

La multiplicidad, posible por la unidad, permite la contemplación del ente de modo relativo. En tal caso, como añade Santo Tomás, en el texto citado de *Sobre la verdad*: «Pero si el modo del ente se toma según el orden de uno a otro, esto puede suceder de dos maneras. Una, atendiendo a la distinción de un ente respecto de otro, lo que se expresa con el nombre de 'algo', pues decir algo es como decir 'otro que'. Por eso, así como el ente se dice uno en cuanto no está dividido en sí mismo, así se dice algo en cuanto está dividido (o distinguido) de los demás»[28].

Desde el ámbito de la multiplicidad, de la afirmación de la división externa —que no es un concepto trascendental, porque no es propia de cada ente, aunque está posibilitada por la unidad trascendental, o la negación de la división interna—, el ente se revela como «otro que», o como no siendo lo otro, como «algo». Este cuarto

26 A. Millán-Puelles, *Léxico filosófico*. Madrid: Rialp, 1984, p. 243.
27 Santo Tomás, *De Potentia*, q. 9, a. 7, ad. 15.
28 *De veritate*, q. 1, a. 1, in c.

trascendental significa el ente en cuanto distinto o separado de los demás. El «algo» añade al ente la afirmación de la división externa, o la negación de la identidad con los demás. Así como la unidad significa el ente con la negación de la division interna, o con la afirmación de la indivisión o de la identidad propia, el «algo» significa el ente con la afirmación de la división de los demás, o con la negación de la indivisión o identidad con lo otro.

A menudo, al trascendental «aliquid», de manera parecida a la «res», no se le considera como tal. A veces, las menos, porque se toma con el significado de la mera esencia[29]. En este sentido es imposible que sea un trascendental, ya que no significa el ente, sino uno de sus constitutivos. Otras veces, tampoco se reconoce su carácter trascendental, por considerar que, por su depencia originaria con la noción de multiplicidad, es sólo una propiedad de los entes creados. En este limitado nivel, trasciende las categorías, pero sólo en éste. Por tanto, se concluye, es una propiedad del ente finito, pero no del ente en cuanto ente.

Quizás para resolver este obstáculo y recuperar su condición de trascendental, se le concibe, en otras ocasiones, como el ente en cuanto que es opuesto contradictoriamente con el no-ente, con la nada. «Algo» sería el ente como no-nada. Significaría lo que no es la nada. Sin embargo, no parece que este sea el sentido que le da el Aquinate. Además esta dificultad se puede resolver, si se tiene en cuenta que el «aliquid», por una parte, se fundamenta, en cuanto a su generación —tal como hacen todos los trascendentales—, en el trascendental anterior, en la unidad trascendental, porque no es posible añadir al ente la negación de la identidad con los demás, si éste no posee la negación de la división interna. Por otra, que el «aliquid» también se deriva directamente de la misma unidad, que le fundamenta en el sentido explicado.

El trascendental «algo» añade al ante la división externa, pero ésta no se sigue inmediatamente de la noción de entidad, tal como, en cambio, hacen los demás trascendentales, sino que procede del ente por medio de la unidad. De este segundo trascendental, que permite constituir el concepto de multiplicidad, necesario para la generación del «algo», se explicita la negación, que le añade el «aliquid», que de este modo también lo añade al ente, aunque por medio de la unidad. El «algo» es, por tanto, una propiedad trascendental de un trascenden-

[29] A. Millán-Puelles, *Léxico filosófico*, p. 243.

tal, el trascendental de la unidad. Por ello, es también un trascendental del ente, pero un trascendental mediato.

V. LOS TRASCENDENTALES RELATIVOS

Esta «deducción» de los trascendentales se termina con la siguiente anotación: «Otra manera es atender a la conveniencia de un ente respecto de otro, lo que no puede hacerse si no se toma como término de referencia algo que esté ordenado por naturaleza a convenir con todo ente. Esto es precisamente el alma, que es, en cierto modo, todas las cosas, como dice Aristóteles en su libro *Sobre el alma* (III, 8,1, 1094a 3)»[30].

Como ha advertido Lobato: «La frase aristótelica, el hombre es en cierto modo todas las cosas, *quodammodo omnia*, tenía un sentido preciso. Se trataba de poner de relieve la capacidad típica del hombre, por la cual emerge entre todos los animales: hacia adentro la *mente*, y hacia afuera la *mano*. Por la mente y la mano el hombre va más allá de los propios confines y puede llegar a superar culaquier límite en el pensar y en el hacer»[31].

Por consiguiente, si en la consideración del ente en cuanto se relaciona u ordena a otros, se atiende a la conveniencia o acomodación, se revela que únicamente se da esta relación de adecuación en el hombre, por su apertura a todo ente. No es posible con los demás, porque no están abiertos, por sus facultades, a toda la realidad, y, por tanto, no tienen la universalidad propia de los trascendentales.

Después de esta cita aristotélica, añade Santo Tomás: «Pero en el alma hay dos potencias: la cognoscitiva y la apetitiva. Y así, la convivencia del ente respecto del apetito viene expresada con el nombre de 'bueno', pues como dice Aristóteles, al comienzo de su

30 Santo Tomás, *De Veritate*, q. 1, a. 1, in c.

31 A. Lobato, «La antropología de Santo Tomás de Aquino y las antropologías de nuestro tiempo», en *Idem* (ed.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, vol. I: A. Lobato, A. Segura, E. Forment, *El hombre en cuerpo y alma*. México, Santo Domingo, Valencia: EDICEP, 1994, pp. 25-97 y 79-80. Este modelo de hombre lo propone también Santo Tomás, que comentando la afirmación de Aristóteles: «la mano es el instrumento de los instrumentos» (Aristóteles, *De anima*, II, 8, 432a l), escribe: «La mano es el órgano de todos los órganos, porque la mano fue dada al hombre en lugar de todos los órganos de los que han sido provistos los otros animales para la defensa, el ataque o la protección, mientras que el hombre dispone todo esto con la mano» (Santo Tomás, *In De anima*, III, lect. l3, n. 790).

Etica (*Ethica Nicomacheia*, I,1, 1094a 3): «bueno es lo que todas las cosas apetecen»[32]. Bueno es el ente en su referencia a la voluntad, o el ente en cuanto que, por ser perfecto, es perfectivo de la misma y de su sujeto.

En esta misma obra, más adelante, precisa: «El ente es perfectivo de otro, no sólo según la razón de especie, sino también según el ser que tiene en la realidad; y de este modo es perfectivo lo bueno. Lo bueno está en las cosas, como dice Aristóteles en su *Metafísica* (V, 4, 1027b 25). Y en tanto un ente es perfectivo y conservativo de otro según su ser, tiene razón de fin respecto de aquel que es perfeccionado por él; y por eso todos los que definen rectamente lo bueno ponen en su concepto algo perteneciente a la relación al fin. De aquí que diga Aristóteles en su *Etica* que lo bueno se define, del mejor modo, diciendo que es «lo que todas las cosas apetecen»[33].

La caracterización aristotélica del bien como lo perfectivo de otro a modo de fin coincide plenamente con la tesis neoplatónica de que: «lo bueno es lo difusivo de sí mismo». Tal como ha explicado Canals: «La metafísica del bien difusivo no tiene en el penamiento de Santo Tomás un carácter secundario o sobreañadido. Definir el bien como aquello a que todas las cosas tienden, porque todas las cosas apetecen su perfección, no sólo no se contradice, antes implica, definir lo apetecuible como lo perfecto, que es, por sí mismo y en virtud de su comunicatividad, perfectivo de aquello que tiende a su participación»[34]

Concluye Santo Tomás, en este primer atículo de *Sobre la verdad*: «Mientras que la conveniencia del ente respecto del intelecto se expresa con el nombre de 'verdadero'. Todo conocimiento del intelecto se expresa con el nombre de 'verdadero'. Todo conocimiento, en efecto, se verifica por la asimilación del cognoscente respecto de la cosa conocida, de tal suerte que dicha asimilación es precisamente la causa del conocimientio, como ocurre con la vista que, por el hecho de ser informada por la 'especie' del color, conoce el color. Así, pues, la primera comparación del ente respecto del intelecto es que el ente se corresponda con el intelecto, correspondencia ésta a la que se llama adecuación de la cosa y del intelecto, y

32 Santo Tomás, *De Veritate*, q. i, a. l, in c.

33 *Ibidem*, q. 2l, a. l, in c.

34 F. Canals Vidal, *Historia de la Filosofía medieval*. Barcelona: Herder, 1976, pp. 237-238.

en la que se cumple formalmente la razón de verdadero»[35]. La verdad trascendental queda definida como la conveniencia o adecuación del ente al entendimiento. En su conveniencia o repectividad al entendimiento, el ente aparece como verdadero, en cuanto apto y adecuado para ser entendido.

Esta relación, que se añade al ente, al igual que la de la bondad, no es real, porque el ente no está ordenado realmente al entendimiento, ni tampoco a la voluntad. Son estas dos facultades las que dependen del ente, porque lo necesitan para pasar a su acto. Indica el mismo Santo Tomás, en otro lugar de esta cuestión, que. «Lo verdadero es una disposición del ente, pero no (se afirma) que le añada alguna naturaleza, ni que exprese algún modo especial de ente, sino algo que se encuentra en todo ente y que, sin embargo, no viene expresado por el nombre de ente»[36].

Además, si la verdad trascendental añadiese algo real al ente, entonces el ente no sería por sí mismo inteligible. La cognoscibilidad le sobrevendría por algo, que no pertenecería a la propia entidad. Lo mismo se podría decir de la perfección y perfectividad del ente, expresada por la bondad trascendental.

Finaliza esta deducción, concluyendo seguidamente: «Porque esto es lo que lo verdadero añade al ente, la conformidad o la adecuación de la cosa y del intelecto, a la cual conformidad, como hemos dicho, sigue el conocimiento de la cosa. Y así la entidad de la cosa precede a la razón de verdad, mientras que el conocimiento es como un efecto de la verdad»[37]. En el texto se alude a un segundo significado de verdad, definida, en otro lugar, como «la conformidad del entendimiento y la cosa»[38]. Esta verdad, que está en el entendimiento, es primera en el orden del conocimiento, pero secundaria y derivada en el real[39], porque se funda en la verdad que está en las cosas, o verdad trascendental, en cuanto que, como se dice, en otra cuestión de *Sobre la verdad*: «a la naturaleza del intelecto le compete

35 Santo Tomás, *De Veritate*, q.1, a. l, in c. y q. i, a. 1, in c. Advierte García López, en su traducción, que: «La palabra 'cosa', a lo largo de todos los pasajes en los que se contrapone a 'intelecto', es tomada como sinónimo de 'ente', y más en concreto, como sinónimo de ente en tanto que 'nombre sustantivo'.» (Tomás de Aquino, *La verdad*, nota 17, p. 41).

36 Santo Tomás, *De Veritate*, q. 1, a. 1, ad 4.

37 *Ibidem*, q. l, a. 1, in c.

38 *Summa Theologiae*, q. 16, a. 2, in c.

39 F. Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU, 1987, pp. 542 ss.

conformarse con las cosas»[40]. El entendimiento, puesto que también es un ente, posee la verdad trascendental, o es un verdadero entendimiento, lo que requiere su conformidad o adecuación con la realidad. Con la aplicación de la verdad entitativa al entendimiento se demuestra, por tanto, que éste sea verdadero, o conforme con la realidad, y que posea así la verdad que está en el entendimiento[41].

Según este texto, la verdad trascendental no sólo fundamenta la verdad que está en el entendimiento, en cuanto que por su aplicación se explica su naturaleza, sino también fundamenta el mismo entendimiento, pero en el sentido de originación o causación. El conocimiento intelectual queda definido como efecto de la verdad entitativa, porque sin la aptitud del ente a ser entendido, no sería posible tal conocimiento. Si el ente no fuese verdadero, adecuado a ser entendido, no podría actualizarse el mismo entendimiento.

VI. EL CATALOGO DE LOS TRASCENDENTALES

Con esta explicación de la verdad trascendental, termina Santo Tomás la enumeración y exposición de los seis trascendentales, del ente y de sus cinco propiedades: la «res», la unidad, el «aliquid», la verdad y la bondad. Más adelante, justifica este orden, al indicar: «Pues bien, considerando lo verdadero y lo bueno en sí mismos, hallamos que lo verdadero es conceptualmente anterior a lo bueno. Lo verdadero, en efecto, es perfectivo de otro según la razón de especie solamente, mientras que lo bueno lo es, no sólo según la razón de especie, sino también según el ser que tiene en la realidad». El entendimiento humano es abstractivo de la materialidad, que impide la inteligibilidad, pero, con ello, lo conocido pierde su singularidad —pues la materia es principio de individuación—, adquiriendo el nuevo carácter de la universalidad. En cambio, la apetición volitiva pone en contacto con lo concreto e individual, porque se tiende a los objetos tal como son en sí mismos, sin reducción alguna en su manera de estar en la realidad.

40 *De Veritate*, q. 9, a. 1, inc.

41 Esta verdad está en el entendimiento como conocida, no meramente como «tenida». De ahí que la verdad que está en el entendimiento se encuentra en el juicio, que es una especie de reflexión o vuelta del mismo entendimiento sobre sí, en cuanto que en el acto de juzgar se conoce la conformidad con la relaidad, porque el sujeto suple la cosa y el predicadolo que el entendimiento conoce de ella.

Concluye, por ello, Santo Tomás: «Y así la razón de bueno contiene en sí más notas que la razón de verdadero, y se compara a ésta como algo sobreañadido. Por eso, lo bueno supone a lo verdadero, y a su vez lo verdadero supone a lo uno. En efecto, la razón de verdadero se completa en la aprehensión del intelecto, pero cada cosa es inteligible en cuanto es una, pues el que no entiende algo uno nada entiende, como dice Aristóteles en su *Metafísica* (IV, 4, 1006b 10). De donde tal es el orden de las nociones trascendentales, si se consideran en sí mismas, que después del ente viene lo uno, después lo verdadero, y después de lo verdadero, lo bueno»[42]. La deducción de los trascendentales no es sólo ordenada, sino que también es gradual, en cuanto que cada uno de ellos supone el anterior para su fundamentación u originación conceptual[43].

Se advierte, sin embargo, que, en este último texto citado, los trascendentales que se nombran son unicamente cuatro: el ente, la unidad, la verdad y la bondad. Lo mismo hace en otros lugares[44]. Se comprende que, a veces, presente un elenco más reducido, porque en estos casos sólo se refiere a los trascendentales en sentido estricto, los que cumplen total y perfectamente las cuatro condiciones del trascendental —la identificación con el ente, la conversión entre sí en las proposiciones, la deducción inmediata del ente y la adición de algo de razón— ya indicadas. No cita a la «res», por no cumplir la última; ni al «aliquid», por ser un trascendental mediato y no cumplir rigurosamente la tercera, como ya se ha dicho.

Por idéntico motivo, no aparece la belleza en ninguno de los dos repertorios de trascendentales, a pesar de que Santo Tomás la considera como una noción trascendental. Además de definir la belleza por sus tres elementos constitutivos esenciales —integridad, proporción y claridad[45]—, da también otra definición, en que queda situada en el orden trascendental

Siguiendo la tesis del Pseudo-Dionisio, de que «Lo bueno es lo mismo que lo bello»[46], comenta: «Lo bello y lo bueno se identifican, en un mismo sujeto, porque se fundan en lo mismo, es decir, la forma.

[42] *De Veritate*, q. 2l, a. 3, in c.

[43] *Cf.* T. Melendo Granados, «La expansión perfectiva del ente en el trascendental 'pulchrum'», *Estudios Filosóficos* (1986), pp. 103-126.

[44] Véase Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 4, ad 2.

[45] *Ibidem*, I, q. 39, a. 8, in c. Melendo establece una relacion de estas propiedades con los demás trascendentales (T. Melendo Granados, *loc. cit.*, pp. 122-123).

[46] Dionisio, *De Divinis Nominibus*, c. 4, 4, MG 3, 700.

Por esto, lo bueno se pondera como bello. Sin embargo, las dos nociones se diferencian conceptualmente, porque lo bueno se refiere propiamente al apetito o deseo, puesto que lo bueno es lo que todas las cosas apetecen; y, por esto, tiene el carácter de fin, pues el apetito es de algún modo un movimiento hacia la cosa. En cambio, lo bello dice relación a la facultad de conocer, porque se llama bello a aquello cuya vista agrada»[47].

Lo bueno y lo bello causan el mismo efecto en el hombre: el deleite. Sin embargo, la complacencia amorosa no es idéntica a la complacencia estética. La primera resulta de la posesión del objeto bueno, la segunda, en cambio, es una consecuencia de la presencia de lo bueno ante la contemplación cognoscitiva. Tanto la bondad como la belleza guardan relación esencial con el apetito. Ambas lo aquietan, pero de distinta manera. Lo bueno, al ser poseído realmente; lo bello, al ser conocido.

Declara Santo Tomás, en otro lugar, que: «La belleza añade al bien cierto cierto orden a la facultad cognoscitiva, de manera que se llama bien a lo que agrada en absoluto al apetito, y bello a aquello cuya sola aprehensión agrada»[48]. El conocimiento es esencial en la belleza, no sólo en cuanto a su intervención como raíz de todo apetito, sino también por causar directamente el goce estético.

Este conocimiento es el intelectual, porque es el que realiza propiamente la esencia del conocimiento, la posesión cognoscitiva de lo que las cosas son[49]. No obstante, en el hombre es imprescindible también el conocimiento sensible, porque, aunque sólo proporciona los aspectos cualitativos y cuantitativos de la realidad, sin embargo, facilita un conocimiento de algo concreto y singular, condición imprescindible, como se ha dicho, para todo apetito. De este modo, lo que la belleza añade al bien, en el caso del hombre, es el conocimiento sensible-intelectual, en cuanto también satisface al apetito, originando el placer estético.

Si la belleza es una de las especies del bien, al que añade la diferencia específica de esta «visión» o «aprehensión»[50], puede decirse que es un trascendental del trascendental bueno. Lo bello es un trascendental mediato, es un trascendental del ente, pero a través del bien. Ello explicaría que Santo Tomás no la citara en ninguno de

[47] Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad 1.

[48] *Ibidem*, I-II, q. 27, a. 2, ad 3.

[49] *Cf.* F. Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*, pp. 279 ss.

[50] Cayetano, *Commentaria in Summa Theologia*, II, I-II, q. 27, a. 1., afirma explicitamente que: «Lo bello es cierta especie de lo bueno».

los catálogos de los trascendentales, pero ciertamente considera que la belleza es un trascendental, el séptimo trascendental.

EUDALDO FORMENT es Catedrático de Filosofía en la Universitat de Barcelona. Autor de *Fenomenología descriptiva del lenguaje* (2ª ed., Barcelona: PPU, 1984) y *Lecciones de metafísica* (Madrid: Rialp, 1994).
Dirección Postal: Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica, Universitat de Barcelona, Facultat de Filosofia, Baldiri Reixac 1, E-28028 Barcelona.